

---

## La sonorité du pet

Figures et mises en scène de la virilité chez les Fulbe de Mopti (Mali)

*The Tone of Fart. Images of Manliness and her Body Language for the Fulbe from Mopti (Malia)*

Dorothee Guilhem

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17248>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17248

ISSN : 1777-5353

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 28 mai 2013

Pagination : 87-117

ISBN : 978-2-7132-2387-7

ISSN : 0008-0055

### Référence électronique

Dorothee Guilhem, « La sonorité du pet », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 209-210 | 2013, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 15 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17248> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17248>

---

Ce document a été généré automatiquement le 15 juin 2020.

© Cahiers d'Études africaines

---

# La sonorité du pet

Figures et mises en scène de la virilité chez les Fulbe de Mopti (Mali)

*The Tone of Fart. Images of Manliness and her Body Language for the Fulbe from Mopti (Malia)*

Dorothee Guilhem

---

- 1 Dans la littérature anthropologique sur les éleveurs et agro-pasteurs fulbe, la masculinité a été appréhendée comme une catégorie descriptive de l'identité. Des années 1930 jusqu'en 1980, la notion vernaculaire de « *pulaaku* » a introduit les prémisses d'une réflexion sur la construction idéologique des genres (Reed 1932 ; Monteil 1950 ; Stenning 1959 ; Dupire 1962 ; Riesman 1974). Le *pulaaku*, défini alors comme un code moral fondé sur des valeurs comme la honte « *yaage* » ou la réserve « *munyal* », a servi à étudier la grammaire comportementale grâce à laquelle les hommes manifestent leur appartenance sexuelle et statutaire. Les chercheurs ont également rendu compte de la division sexuelle des tâches dans l'économie pastorale, et dans leur analyse des institutions, des rôles impartis aux genres (Dupire 1962, 1970 ; Benoît 1979 ; Bonfiglioli 1984, 1988). Dans ces travaux, le *pulaaku* a été essentialisé et traité comme un invariant socioculturel malgré la dispersion géographique des Fulbe<sup>1</sup>. En adoptant un point de vue normatif, l'identité masculine a été réduite à l'expression d'un idéal social et s'est vue réassociée à un archétype ancien, celui du berger nomade à peau claire<sup>2</sup>, dépositaire d'une culture dite « authentique »<sup>3</sup>.
- 2 Suite à la déconstruction épistémologique des notions d'ethnie et d'ethnicité, l'identité des Fulbe est réinterrogée dès les années 1970-1980 dans une perspective historique, constructiviste et interactionniste (Azarya 1978 ; Amselle 1987 ; Eguchi & Azarya 1993 ; Botte & Schmitz 1994). Le *pulaaku* est désormais conçu comme un concept composite et l'invention d'un idéal-type (de Bruijn & Breedveld 1996 ; Boesen 1999). Les référents identitaires qui lui étaient apposés (notamment la langue fulfulde, l'islam ou le pastoralisme) sont alors envisagés comme une ressource dans laquelle puisent les Fulbe pour produire une pluralité de comportements d'identification et de distinction en fonction des conjonctures sociohistoriques. En restituant la labilité sémantique de ces marqueurs identitaires, une attention particulière a été prêtée à leur dimension

relationnelle et à leurs recompositions sous l'influence de dynamiques sociales, économiques et politiques contemporaines (de Bruijn & van Dijk 1997 ; Bierschenk & Le Meur 1997 ; Azarya *et al.* 1999 ; Botte *et al.* 1999 ; Diallo & Schlee 2000).

- 3 Dans ce renouvellement des approches de l'identité, certaines études abordent la différenciation des genres par le biais de l'interpénétration des valeurs et de l'islam (VerEecke 1989, 1993 ; Regis 2003), de la reconfiguration des rôles féminin et masculin suite au déclin de l'économie pastorale (Boutrais 1994, 2002 ; de Bruijn & van Dijk 1995) ou des mises en scènes de la masculinité lors des fêtes de transhumances (Bovin 2001 ; Loncke 2002 ; Lassibille 2008). Malgré leurs apports théoriques, les processus faisant du genre une qualité sociale comme les négociations à l'œuvre dans l'élaboration d'une identité de genre demeurent un thème transversal. Au regard de l'abondante littérature ethnologique traitant des Fulbe, force est de constater qu'il convient de parler de masculinité au pluriel. La diversité de leurs organisations sociales et de leurs modes de subsistance, la variabilité des stratégies qu'ils ont développées en réponse à leur paupérisation suite aux sécheresses et aux crises économiques touchant les pays africains, les rapports sociohistoriques qui les unissent aux sociétés environnantes, sont autant de facteurs interagissant sur la formation de l'identité masculine. Le paradigme de la masculinité doit ainsi s'envisager dans une dimension relative, socialement, historiquement et localement construite.
- 4 À partir de deux enquêtes ethnologiques menées dans la ville de Mopti au Mali<sup>4</sup>, nous allons questionner la construction socio-symbolique de la virilité et ses actes corporels performatifs lors des relations interpersonnelles chez les éleveurs et agro-pasteurs fulbe (sing. pullo). La formation et la production de la masculinité (Gutmann 1997) vont être saisies tout d'abord dans une approche diachronique. L'âge de nos principaux interlocuteurs (de cinquante à plus de quatre-vingt-dix ans) permet de mettre au jour comment le genre est négocié différemment selon les générations. Sa fabrication sera également reliée au statut des Fulbe, la noblesse, et à leur spécialisation socio-économique, l'élevage ou l'agropastoralisme. Les valeurs, les normes et les comportements rattachés au masculin sont en effet tributaires des rapports que les Fulbe entretiennent avec les autres groupes sociaux constituant la « communauté peule » ou « *pulaaku* »<sup>5</sup>. L'identité masculine sera interrogée dans le rapport au corps et dans les pratiques corporelles. Nous verrons comment le genre fait du corps un instrument privilégié de significations et comment ce dernier participe à une reformulation actuelle du genre. Comme la virilité est indissociable de la matérialité des corps, elle se définit dans ses relations à la féminité. Elle questionne l'élaboration du masculin dans la différenciation genrée des corps, de leur symbolique et de leurs usages.

## Au cœur de la virilité, l'insoumission de l'être à sa nature biologique

- 5 Un souvenir de jeunesse de Mohammed âgé de 85 ans, éleveur né à Mopti, va introduire notre réflexion sur les représentations du genre et du corps masculins. Il nous met en présence d'un groupe de jeunes garçons transhumants. Ces derniers ont quitté Mopti pour l'hivernage et se rendent vers le nord du pays à la recherche de pâturages pour leurs troupeaux. Comme l'an passé, ils suivent un même itinéraire qui les conduit vers un petit village où réside une belle jeune fille. L'année précédente, cette jeune fille leur

avait souhaité la bienvenue par un don de noix de kola. À sa vue, les adolescents avaient été charmés et avaient vainement tenté de la séduire. Contrariés et humiliés par leur échec, ils déclarèrent :

« [...] On a décidé que l'année prochaine, si son attitude était la même, on agirait pour lui porter préjudice. Alors, chacun à tour de rôle, on a prêté serment devant les autres, elle nous a dit qu'on n'était pas des hommes, mais on est des hommes et on va agir. On est revenu au village, elle a acheté la kola, elle l'a donnée à quelqu'un pour qu'il nous la remette. Elle nous a félicités, elle a dit : "Le ventre des vaches est lourd, elles sont en bonne santé, *bismillah*." On s'est réuni et on est allé chez elle pour la remercier. Dans sa maison, on s'est assis sur la natte, on lui a dit que cela faisait deux ans qu'elle nous remerciait, qu'elle nous offrait la kola mais avant d'accepter la kola, elle devait parler. On lui a dit : "Nous sommes de jeunes garçons de Mopti et toi tu es une jeune fille, nous sommes beaux et toi aussi tu es belle, comme tu ne veux pas dire quel homme te plaît parmi nous, ce que tu veux c'est nous humilier. Tu nous déshonores comme si on n'avait pas de noblesse, pour nous respecter et nous rendre notre honneur tu dois choisir l'un de nous." [...] On lui a dit qu'elle devait quitter sa chambre la nuit et venir chercher l'homme qui lui plaît mais elle n'est pas venue. Alors celui qui a prêté serment devant ses frères du même âge devait respecter sa promesse et l'humilier. Le lendemain, elle balayait la cour et elle a pété — pan, pan —, elle nous a vus, elle a crié qu'on était venu cette année pour l'humilier et non pour conduire les animaux. On lui a répondu qu'elle nous avait humiliés, alors à notre tour, on l'humiliait. Sa grand-mère était dans la maison mais elle ne nous avait pas vus, la fille lui raconte ce qui s'est passé et elle lui a dit qu'elle avait tellement honte qu'elle ne pourrait plus marcher dans la rue. Plus tard, la vieille femme a demandé où on se trouvait et nous a fait appeler, elle s'est assise à l'entrée de la cour et a demandé à l'ensemble des familles qui étaient là de venir. Devant tout les gens, elle nous dit : "Vous avez fait la transhumance, vous devez être récompensés, ma petite fille vous a donné la kola pour vous remercier et remercier Allah, vous êtes venus chez moi pour humilier une jeune fille [...] elle ne vous a pas humiliés. C'est vous qui devez avoir honte, jamais vous ne pourrez être propres. Je vous remercie pour le soin que vous donnez au troupeau, vous pouvez repartir chez vous mais vous ne reviendrez plus à l'avenir dans notre maison." Alors chacun de nous avant de partir a fait comme s'il pétait, de honte on a fait — pan, pan pan —, chacun de nous a pété devant eux avant de partir. »

- 6 Pour comprendre en quoi l'acte des jeunes bergers relève de la virilité et la raison pour laquelle ils ont choisi les bruits du corps pour humilier cette jeune fille, il est nécessaire d'évoquer la symbolique des déchets corporels. Leur imaginaire s'élabore sur les registres du propre et du sale, du pur et de l'impur, de l'ordre et du désordre (Epelboin 1981-1982 ; Frias 2000 ; Gaignebet & Perier 2002). Conformément aux représentations islamiques du corps (Bouhdiba 1975), les excréta sont jugés par les Fulbe impurs et suscitent une réaction émotionnelle de dégoût. Résidu immatériel provenant de la macération des aliments dans l'estomac, l'effluve du pet est intrinsèquement nauséabond. Sa dévaluation sensorielle et affective est inculquée et intériorisée dès l'enfance. Il suffit pour cela d'observer l'attitude d'une mère lorsque son enfant a une flatulence. Elle feint d'ignorer la présence d'une mauvaise odeur ou peut sortir son enfant de la pièce, le déposer sur le sol dans la cour extérieure et se désintéresser de lui pendant quelques minutes. L'isolement temporaire et l'absence d'échange de regards enseignent à l'enfant qu'émettre un pet est un acte indécent. Il doit apprendre à le réprimer ou s'il n'y parvient pas, s'éloigner pour ne pas être entendu par une tierce personne. À l'âge adulte, lorsqu'une ventosité est bruyante et odorante elle crée une situation de malaise pouvant conduire les individus présents à adopter par la suite une attitude d'évitement. L'intervention des normes dans le rapport et le traitement des

flatulences concerne aussi les sécrétions et excréments. Celles-ci sont soustraites à la vue d'autrui et leurs odeurs ôtées lors des ablutions et de la toilette. Si le corps est une matière poreuse de par son enveloppe charnelle et ses orifices, les comportements individuels visent à contrôler cette perméabilité et à effacer toute trace de son intériorité.

- 7 Dans ces exhalaisons et bruits du corps, transparait une symbolique corporelle constitutive des représentations que les Fulbe se donnent de l'être humain. La personne, en tant que catégorie asexuée « *neddo* », se distingue de la sauvagerie et de l'animalité par une gouvernance du corps et une régulation de ses besoins biologiques. Plus connue en Occident dans les domaines de la sexualité (Foucault 1984), des émotions (Elias 1973, 1975), de l'esthétique (Lipovetsky 1997 ; Vigarello 2010) et de la santé (Foucault 2004 ; Fassin & Memmi 2004), cette discipline codifie les représentations et les usages de soi par des conduites corporelles comme les relations envers autrui. Des valeurs telles que la honte « *yaage* »<sup>6</sup>, la réserve « *munyal* » ou la pudeur « *semteende* » lui confèrent un sens et la légitiment. Elles régulent les modalités de perception et d'agir des individus en instaurant un ensemble de règles proposées ou prescrites. Cette gouvernance concourt autant à une autoreprésentation de soi et des autres, qu'à la production d'un ordre social et naturel. Dans le cadre de notre exemple, la honte ressentie<sup>7</sup> par celui qui émet un vent s'enracine dans le regard de l'autre et dans l'exposition publique d'un état de faiblesse passagère. Quant à celui qui l'entend, il est gêné d'avoir été le spectateur d'une action grossière et indigne. Suivant cette logique, un individu qui pète sans éprouver de honte est jugé comme un être « anormal », un idiot ou un fou. Le déshonneur encouru est tel que d'après une fable un vieux Pullo se serait donné la mort après avoir été accusé d'avoir pété en public (Ogawa 1980 ; Thomas 1983). L'inobservance des règles constitutives de cette discipline de soi et de son corps ne permettrait pas selon ces discours l'agrégation de l'individu à la communauté.
- 8 Étant donné les significations prêtées aux senteurs et déchets corporels, on comprend désormais la gravité de la duperie de ces jeunes transhumants. Ils ont instrumentalisé la dimension relationnelle du *yaage* pour nuire à cette jeune fille. Celle-ci est tellement accablée de honte qu'elle ne peut plus selon ses propos s'exposer aux regards jaugeurs d'autrui et fréquenter les espaces publics. Dans ce simulacre, la distanciation volontaire des normes est une démonstration probante de virilité. Elle ne relève pas d'une contestation du principe de régulation du corps mais au contraire par leur acte « *gacce* » (« sans honte »), les jeunes garçons réaffirment leur adhérence à ce principe. Elle doit davantage être interprétée comme une expression d'un idéal d'indépendance, de liberté auquel les hommes aspirent. Elle présage que la masculinité se construit dans une oscillation entre une affirmation de soi et une adhésion ou une transgression des règles sociales. Elle précise également que les codes et les comportements de la masculinité diffèrent au cours de l'avancée en âge. Mohammed, en choisissant d'évoquer ce souvenir plutôt qu'un autre, illustre une attitude qui définit pour lui la jeunesse. L'acte de ces jeunes gens aurait été en effet jugé déshonorant s'ils l'avaient commis à l'âge adulte. L'immaturité propre à la jeunesse autorise des attitudes licencieuses et des expérimentations de situations liminales dans lesquelles les adolescents s'éprouvent. Celles-ci apparaissent d'autant plus aisées que pendant les transhumances ils échappent aux pressions sociales de la vie en communauté.

## Les valeurs et idéaux de la masculinité

- 9 Avant de préciser le rapport entre les hommes et les normes de la virilité, il nous faut le resituer dans leurs représentations de leur genre. La masculinité est décrite par les Fulbe selon un modèle idéalisé de l'être viril, fondé sur des valeurs morales et sur des caractéristiques physiques érigées en marqueurs. Le contexte de la transhumance permet d'explicitier le processus d'intériorisation et d'incorporation d'une identité de genre et cela, entre individus du même sexe. Dans les narrations des hommes, il est mis en images en privilégiant la confrontation des jeunes bergers à l'environnement. Les enfants, les adolescents et les hommes sont exposés aux éléments naturels, à la fraîcheur piquante ou à la chaleur déshydratante du vent, à la brûlure du soleil, aux intempéries avec pour seul abri les branchages d'un arbre ou une épaisse cotonnade. Privés de tout confort matériel, ils parcourent de longues distances pour faire paître et abreuver les troupeaux au prix de leur propre bien-être. Lors de leur parcours, ils affrontent selon eux de multiples dangers, des attaques d'animaux sauvages et celles d'êtres surnaturels, le risque de se blesser et de périr faute de soins. Dans ces espaces dits hostiles, leur survie dépend de l'acquisition d'un ensemble de connaissances relatives aux compétences pastorales, à la faune et aux techniques de chasse, à la flore pour la cueillette et la confection de remèdes médicinaux. Dans ces déplacements où les conditions d'existence sont qualifiées de précaires, voire de dangereuses par les Fulbe, les difficultés rencontrées par le pâtre vont révéler ses traits de caractère « *tagu* »<sup>8</sup>. Grâce à la mise en évidence de ses dispositions ou de ses inaptitudes, ses qualités pourront être affirmées et ses défauts corrigés. En relatant les transhumances de leur enfance, les hommes définissent ainsi les vertus qui caractérisent pour eux l'être viril.
- 10 Outre la régulation des besoins naturels, une autre qualité socialement prisée est la maîtrise émotionnelle. Dans le symbolisme social, les affects sont assimilés à une faiblesse car ils placent l'individu dans une relation de soumission envers autrui. La force de caractère d'un homme se mesure par son autonomie et par son indépendance à l'égard des autres. Pendant les transhumances, certains hommes dévaluent la faiblesse mentale et physique des jeunes enfants. Idrissa, âgé de 95 ans, rapporte à ce propos qu'à sa première surveillance nocturne du troupeau à l'âge de douze ans, il était très effrayé par la brousse mais n'en avait soufflé mot par crainte de se ridiculiser d'avoir besoin à son âge du soutien d'un adulte. Il se souvient également d'avoir été nourri avec des morceaux de viande peu savoureux et de maigres portions de lait de vache frais. Ces « *brimades* » leur enseignent à endurer la peur, l'injustice ou la malveillance afin qu'ils puissent à l'âge adulte manifester corporellement un détachement émotionnel. Si leurs sentiments sont perceptibles dans une expression faciale, un geste ou une intonation vocale, un homme expose à son entourage sa vulnérabilité. Or cette fragilité peut être instrumentalisée par un tiers et lui porter préjudice. Pour de nombreux hommes, leur statut et l'autorité dont ils sont investis réclament de montrer corporellement une réserve « *munyal* » et de développer une faculté de discernement lors de la gestion des conflits familiaux, lignagers ou politiques.
- 11 Cet autocontrôle des affects appelle pour les Fulbe à utiliser à bon escient la parole. Leurs pratiques langagières sont « *définitoires de leur humanité* » (Labatut 1974 : 68)<sup>9</sup>, elles leur octroient une force, bénéfique ou néfaste, permettant d'agir sur le monde. L'apprentissage des codes langagiers est considéré comme un impératif social car la prise de parole dans les espaces privés et publics, en présence des deux sexes, est un

attribut de la masculinité. Le débit, l'intonation de la voix, le choix d'utiliser tel terme plutôt que tel autre, savoir quand il faut parler ou demeurer silencieux engagent selon eux l'honorabilité d'un homme et sont une preuve de son intelligence « *hakillo* »<sup>10</sup>. Si nous poursuivons l'exemple de Mohammed et de ses camarades, l'utilisation de leur voix les a publiquement déshonorés. Leur offense nécessite une réparation selon la logique du pardon ; en s'infligeant un opprobre analogue, ils endossent la responsabilité de leur acte et endiguent le conflit qu'ils avaient généré. Comme les pratiques langagières peuvent disgracier l'individu, la dissimulation de sa pensée dans des allusions permet aux hommes d'éviter au quotidien des situations où ils seraient amenés à ressentir du *yaage*, à perdre la face, à s'incriminer ou être accusés de méfaits<sup>11</sup>.

- 12 Un dernier attribut de la virilité est la vaillance « *cuusal* » dont la connotation est à la fois morale et physique. Ces deux aspects du courage sont résumés dans un énoncé de Bukari, agro-pasteur âgé de 73 ans, déclarant que « savoir résister, c'est être berger ». Il précisa sa pensée en narrant que lorsqu'il était enfant, il était coutumier d'être privé d'eau durant deux jours entiers et qu'il était contraint sous la chaleur de conduire et prendre soin du troupeau malgré sa déshydratation. Selon lui, seule l'expérience de la douleur et de l'épuisement physique permet de faire l'apprentissage d'une discipline de soi et de son corps. Dans des situations critiques, la volonté d'un homme ne doit pas fléchir, ce dernier doit au contraire être en mesure de se sacrifier pour les membres les plus faibles, les personnes âgées, les femmes et les enfants. La démonstration d'un tel courage revêt une signification particulière pour les aînés qui ont perdu leur bétail lors des sécheresses des années 1972-1973 et/ou 1984-1985. Ils ont dû surmonter l'humiliation de la pauvreté et faire preuve de ténacité en déployant diverses stratégies dans ce contexte de crise. Pour les jeunes Fulbe citadins qui n'ont jamais fait de transhumance, les manifestations de courage<sup>12</sup> sont l'objet d'une appréciation emprunte d'admiration lorsqu'elle concerne la confrontation des pasteurs avec des animaux sauvages. Ousmane, instituteur âgé d'une trentaine d'années, raconte ainsi avec orgueil que son défunt père était parvenu à tuer un lion avec pour seul moyen de défense son courage et un poignard. Ces exploits incarnent par excellence l'image de l'homme viril et intrépide, qui fait la fierté d'être un Pullo.
- 13 Les mises en récit des transhumances ci-dessus dressent le portrait d'un homme accompli, porteur des aspirations sociales. Elles véhiculent et réactualisent des idéaux de la virilité par l'intermédiaire d'une image archétypale du berger et de son comportement. Elles ne peuvent être dissociées du statut générationnel des hommes et du sens qu'ils accordent à une conjoncture actuelle marquée par une redéfinition intergénérationnelle de la masculinité. Ce portrait itératif du transhumant reflète l'importance que les aînés accordent à ce contexte d'apprentissage. Pour eux, le corps constitue à la fois un signe extérieur de soi mais aussi un moyen par l'intermédiaire duquel les dispositions intérieures de l'individu se réalisent. L'espace et la temporalité de la transhumance permettent d'expérimenter et de pratiquer les valeurs de la virilité et celles-ci en s'incorporant vont transformer le « *tagu* », l'intellect et les affects des enfants et des adolescents. Cela explique pourquoi l'exercice du pastoralisme est associé pour eux à une forme d'accomplissement de soi.
- 14 En dehors d'un tel contexte, la gouvernance de soi et la régulation du corps ne se fondent pas sur un même vécu corporel. Cette dimension de l'engagement du corps dans une activité et dans un environnement naturel donné leur fournit un cadre



interprétatif des divergences intergénérationnelles quant aux critères d'identification de la virilité. Elle n'a en effet aucun fondement pratique pour les jeunes Fulbe citadins. Même si le pastoralisme demeure un de leurs référents identitaires<sup>13</sup>, leur scolarisation puis l'abandon par certains à l'âge adulte des activités pastorales au profit de professions dans les domaines de l'administration, de l'éducation ou de l'hôtellerie les privent d'une pratique et des dispositions intérieures qu'elles créent. En ce sens, même s'ils partagent des valeurs communes et une certaine image de l'être viril, ils ne peuvent mettre en discours et produire par des actes leur identité de manière similaire.

## De l'être aux figures du corps viril

- 15 Les conduites corporelles dans l'exercice des valeurs morales et du pastoralisme sont indissociables de la morphologie et de ses connotations socio-symboliques. La virilité se lit dans les contours du corps, qui magnifient des aptitudes physiques, en font l'attrait tant esthétique que sexuel. L'attention prêtée à la morphologie se donne à voir le jour même de la naissance du nourrisson dans les soins qui lui sont prodigués. Durant la période de réclusion successive à l'accouchement<sup>14</sup>, la mère ou l'une de ses parentes masse le corps du nouveau-né. Après une toilette à l'eau tiède, elle débute le massage en vérifiant l'ossification et l'arrondi de la boîte crânienne. Elle réalise des gestes circulaires en partant du front vers l'arrière de la tête et *vice-versa* pendant plusieurs minutes. Puis, elle pince plusieurs fois le nez avec ses doigts dans le dessein de nettoyer ses muqueuses et d'en amincir l'arête. Elle plie enfin les bras et les jambes à de nombreuses reprises afin d'examiner la souplesse et la résistance des articulations. Ce soin pour les femmes a une valeur prophylactique, il permet de surveiller les orifices, l'ombilic et la fontanelle, et de prévenir d'éventuelles infections. Il veut raffermir le corps fragile du nourrisson pour favoriser sa croissance. Ce souci sanitaire est également d'ordre esthétique, car le massage vise à doter l'enfant de traits du visage plaisants et notamment d'un nez aquilin.
- 16 Selon les normes morphologiques des Fulbe, la beauté masculine réside dans une faible corpulence, une stature élevée et une musculature athlétique. Bien que les muscles ne soient pas très apparents, les épaules sont vigoureuses, les bras noueux, le fessier et les cuisses affermis par la marche. La minceur s'allie à l'agilité, à la souplesse et à la gracilité des membres. Cette morphologie est le fruit d'efforts physiques soutenus et répétés qui donnent au corps endurance et résistance. À travers la minceur, la virilité est associée par les hommes à une exigence d'efficacité du corps selon une logique de performance. Dès lors, les rondeurs de l'embonpoint<sup>15</sup> sont dévaluées. Elles privent un homme d'un port « altier », d'une allure « fière » et d'une gestuelle « fringante ». Elles sont aussi, pour eux, un marqueur physique de la faiblesse de caractère. Les courbes du corps renvoient en effet à la possession de qualités ou de défauts, comme si l'intériorité se reflète à l'extérieur, dans l'apparence. Les plis de la chair abdominale évoquent l'oisiveté et la gourmandise. La paresse est dépeinte par certains aînés par l'attitude des jeunes bergers « d'aujourd'hui ». Au lieu de surveiller attentivement le troupeau, ils préfèrent converser avec leurs amis ou écouter la radio en satisfaisant leur goût « immodéré » pour le thé. Ces adolescents sont également jugés « gourmands » car ils sont incapables de parcourir de longues distances sans ingérer chaque soir du mil ou du millet au lieu de se contenter de lait et de viande. Cette lecture esthétique et morale du corps justifie que les Fulbe se définissent par un stéréotype selon lequel « un Pullo ne



fait pas plus de cinquante kilos ». Leur minceur atteste de leur capacité à s'auto-contraindre.

- 17 Ces représentations esthétiques s'articulent au processus de maturation du corps. Les aptitudes physiques de la jeunesse incarnent la virilité, à cet âge où tous les adolescents sont beaux comme le précise Mohammed. Le vieillissement produit *a contrario* un affaiblissement corporel et une déficience physiologique progressifs, auxquels s'ajoutent le blanchiment ou la perte de la chevelure, l'apparition de rides et le ternissement de la couleur de la peau. La sénescence marque pour les hommes la fin de l'attractivité de leur corps et le déclin de leur pouvoir de séduction. Ils deviennent en revanche de précieux conseillers et des pacificateurs bienveillants lors de conflits. L'estompement des passions qui agitaient autrefois leur cœur et leur « clairvoyance » (« *hakkillo* ») les rend plus indépendants vis-à-vis des autres individus et cette autonomie renforce leur dignité. Un autre aspect de la virilité transparait ici, elle se détache de la matérialité du corps pour se référer dans les propos masculins à des vertus caractéristiques d'une maturité intellectuelle, la tempérance et l'autonomie.
- 18 Le rapport au corps et les marqueurs physiques de la virilité sont soumis à un processus de reformulation collective et individuelle, chaque génération se forgeant son propre « *tagu* ». Cette virilité recomposée est reliée par les Fulbe à la pluralité de modèles de la masculinité coexistant dans le contexte urbain. Elle découle des dynamiques inter-sociétales du fait de la coexistence avec d'autres populations, de la présence tout au long de l'année d'expatriés et de touristes comme de l'essor des médias. Pour les aînés, la relation et le statut du corps ont profondément évolué au cours des trois dernières générations.
- 19 Les hommes âgés d'une trentaine d'années détiennent selon une métaphore de Bukari « un corps de commerçant ». Cette analogie péjorative — puisque les activités commerciales sont dévalorisées par les Fulbe appartenant à cette génération — fait référence à une transformation intergénérationnelle de la morphologie. Selon les aînés, leur régime alimentaire est passé d'une ingestion importante de produits laitiers, carnés et issus de la pêche à une « surconsommation » de céréales, de féculents et de sucre. Cette rupture de leurs habitudes alimentaires est imputée à l'accroissement du prix des denrées résultant d'une surexploitation des ressources naturelles locales. Elle provient aussi de la diversification des aliments ingérés (sodas, biscuits, bonbons...), de la multiplication des espaces d'approvisionnement et de restauration, qui créent de nouvelles appétences. L'absorption depuis l'enfance de céréales, d'aliments sucrés et la multiplication des prises alimentaires au cours de la journée<sup>16</sup> favorisent un empâtement du corps. Sans la mise en œuvre d'actes de restriction et des dispositions intérieures qu'ils produisent (comme lors des transhumances), les enfants et les adolescents en ville n'apprennent que partiellement à se gouverner et à discipliner leur corps. De même, leur scolarisation les empêche d'acquérir le goût de l'effort et de la persévérance inculqué par un exercice physique régulier. La pratique occasionnelle du football par les enfants ne permet pas une intériorisation du courage (« *cuusal* »)<sup>17</sup> et ne suffit pas à optimiser les aptitudes naturelles du corps. Cette morphologie de « commerçant » est donc symptomatique pour les aînés de la sédentarité liée à l'abandon des activités pastorales et aux commodités offertes par l'espace urbain qui réduisent les déplacements humains et les activités manuelles.
- 20 À cette distinction morphologique se joint un goût ancien mais dorénavant surinvesti pour la coquetterie. Les jeunes hommes fulbe accordent une valeur esthétique

croissante aux artifices agrémentant le corps et aux objets participant aux nouveaux territoires du moi. Casquette, lunettes de soleil, chemise, t-shirt arborant le nom d'équipe de football ou de grandes marques occidentales, montre, gourmette, téléphone portable, pantalon à pince, jeans, baskets et véhicules motorisés produisent de nouvelles « techniques de soi » (Warnier 1999) et une virilité recomposée liées à l'urbanité. La polysémie de ce paraître transparaît dans les expressions antinomiques de « *civili* » et « *gawa* ». Le terme « *civili* » désigne des manières de penser et d'être typiquement urbaines et cosmopolites. Il se réfère à l'acquisition de savoirs et de compétences grâce à l'alphabétisation, à des habitudes de consommation propres aux commodités offertes par l'espace urbain et à des comportements dits « modernes ». Dans l'imaginaire collectif, « *civili* » s'oppose à « *gawa* » qui qualifie des goûts, des pratiques et des attitudes jugés désuets ou démodés. *Gawa* renvoie à un archétype dévalorisant l'ignorance, l'imbécilité, la pauvreté et le « traditionalisme » des ruraux et des « broussards ». Comme l'a également finement analysé P.-J. Laurent (2010) au Burkina-Faso, cet investissement ostentatoire et normalisé de l'apparence par la jeunesse veut exposer une capacité à consommer et une aisance financière qui séduit les femmes et impose aux autres hommes une respectabilité. Cette reformulation du genre par l'apparence corporelle est interprétée par les aînés comme une profonde rupture intergénérationnelle. Si la masculinité se jugeait auparavant par une intériorisation et une incorporation des idéaux sociaux faisant l'honorabilité d'un homme « *darja* », elle se recrée désormais davantage par le biais d'artifices matériels et « superficiels ». Elle tend à assimiler l'ascension sociale d'un homme à une seule accumulation de richesses.

## Discours sur la noblesse

- 21 Cette figure du corps viril et les valeurs qui la sous-tendent composent avec l'appartenance statutaire des Fulbe au sein de la hiérarchie sociale, la noblesse « *ndimaaku* ». La noblesse et la supériorité de leur statut résident dans le fait qu'ils sont des individus nés libres « *Rimbe* ». Elles les opposent aux individus d'origine servile, les *Riimaybe* et les différencient des griots ou des artisans qui entretiennent à leur égard une relation de dépendance. Leur noblesse conjugue avec l'idéologie pastorale et l'acquisition de savoir-faire relatifs à l'élevage de bovins et de petits cheptels<sup>18</sup>. Elle repose sur le positionnement qu'ils s'octroient dans leur environnement social, dans leur indépendance vis-à-vis des groupes sociaux peuls comme dans leur non-sujétion aux populations environnantes<sup>19</sup>. Les Fulbe se perçoivent et aspirent à offrir à autrui une image d'individus entièrement libres, autonomes, même si dans les faits ils dépendent à différents niveaux de ces groupes socioprofessionnels : des Moodibaabe pour l'instruction coranique, des Nyeenyo médiateurs, dépositaires des mythes fondateurs, des généalogies et des épopées, des artisans lawBe ou maabo qui produisent à leur demande des objets, des Waylube qui se chargent de la circoncision, de l'excision et du marquage corporel.
- 22 Dans ce contexte urbain où s'opère une émulation des valeurs et des comportements fondamentaux à l'expression de l'identité masculine, la noblesse en tant qu'attribut socio-symbolique est redéfinie. Elle procède d'une substantialisation de l'identité par une instrumentalisation des récits fondateurs. Dans leurs ethnogénèses, les Fulbe se présentent comme des métis, nés d'une alliance contractée entre un homme originaire

d'Arabie Saoudite et une femme native d'Afrique de l'Ouest<sup>20</sup>. Les artisans et les anciens captifs sont, selon les mythes que nous avons recueillis, d'origine étrangère ou ils partagent une filiation maternelle commune. La genèse des Fulbe leur assigne une ascendance illustre, les Arabes, et par cette filiation, leur noblesse est reliée à l'islam. Leur appartenance ancienne à la *Umma*<sup>21</sup> et le rôle de leur ancêtre Seeku Aamadu dans l'islamisation des populations locales légitiment à l'heure actuelle leur supériorité statutaire et leur noblesse. Par ce métissage originel, les Fulbe s'allouent certaines singularités morphologiques<sup>22</sup>, des traits du visage réguliers, une couleur de peau « rouge » et une morphologie longiligne. Ces attributs, préservés par une relative endogamie au cours des générations, soutiennent leurs normes esthétiques et les conforment à leur archétype du corps viril. Au-delà de ces spécificités corporelles, la « noblesse de leur sang » leur confère une prédisposition « naturelle » à l'exercice de valeurs morales. C'est ce que sous-entendent les jeunes transhumants dans le récit lorsqu'ils énoncent : « Tu nous déshonores comme si on n'avait pas de noblesse. » L'ancrage biologique du statut et d'aptitudes morales sert aux Fulbe à naturaliser et à pérenniser une hiérarchie statutaire comme à instaurer une distinction comportementale durable avec les catégories socioprofessionnelles peules. Cette utilisation de la mémoire collective obéit à une logique supplémentaire lorsqu'elle concerne les adolescents et les jeunes hommes. Le sang étant le siège des valeurs nobiliaires et de leur beauté, il autorise une transformation des traitements et des usages du corps, sans que ce dernier perde son statut de marqueur d'appartenance et de distinction<sup>23</sup>.

- 23 À travers ces discours sur la noblesse, la masculinité se construit dans les relations de domination et de subordination, passées et réactualisées, qui lient les Fulbe à ces catégories socioprofessionnelles et aux *Riimaybe* (sing. *diimaajo*). Elle s'appuie sur des critères de distinction qui assignent à chacun de ces groupes une image particulière de la virilité. Ces critères concourent à la formulation de stéréotypes anciens mais renouvelés en ville. Ils instaurent une distance voulue et une mise en scène réfléchie de qualités morales et de marqueurs corporels. Bien que les rapports entre les Fulbe et les anciens captifs soient déjà particulièrement bien étudiés (Riesman 1974 ; Botte 1994 ; de Bruijn & van Dijk 1995 ; de Bruijn 2000 ; Hardung 2002 ; de Bruijn & Pelckmans 2005), ils présentent l'avantage de mettre en évidence des comportements typés et des marqueurs corporels caractérisant une altérité. Selon les présupposés des Fulbe, les *Riimaybe* seraient impulsifs, extravertis, n'auraient aucun contrôle de leurs affects, agiraient avec indécence et sans honte. Le travail laborieux de la terre les a dotés de certains attributs morphologiques. La grossièreté des traits du visage, la noirceur de la peau, la robustesse de la corpulence, la saillance des biceps, la largeur des pectoraux ou du fessier leur confèrent disgrâce et laideur<sup>24</sup>. Comme l'a souligné D. Welzer-Lang (2008), le genre se construit sur de multiples figures de la masculinité, dont celles qui stigmatisent certaines catégories d'individus. Le stéréotype ci-dessus assimile les *Riimaybe* à des individus soumis, dénués de vertus morales et de toute noblesse. En représentant un versant négatif des Fulbe, les *Riimaybe* deviennent des « exclus de la virilité » et symbolisent pour les Fulbe une figure antinomique de l'être viril.

- 24 Cet archétype acquiert une efficience sociale supplémentaire lors des interactions sociales où les Fulbe mettent parfois en évidence leur supériorité morale. Ce fut le cas à Mopti où en tout début d'après-midi Demba, âgé de 61 ans, rendit visite à un ami *diimaajo* de longue date. Il le trouva devant la porte de sa maison, assis sur une natte sur laquelle était posée un plat en ferblanterie contenant de la nourriture. À la vue du

plat, Demba s'excusa de perturber son repas, l'invita à le poursuivre et se proposa d'attendre qu'il ait fini de se restaurer pour exposer le motif de sa venue. Dans cet exemple, Demba conjectura que son ami s'alimentait à l'extérieur et qu'il ne respectait pas l'une des règles du *yaage* consistant à se nourrir à l'intérieur de la maison. Par ses paroles, il inscrit dans le présent un comportement qui existait dans le passé. Au temps de l'esclavage, les Fulbe exigeaient des *Riimaybe* qu'ils prennent leur repas dans la cour afin d'imposer leur domination et de les exclure des valeurs fondatrices de leur identité<sup>25</sup>. Or, cette distinction comportementale n'avait pas et n'a pas à l'heure actuelle de fondement. Il est rare de voir des *Riimaybe* s'alimenter dans la cour ou dans les espaces publics. De même, les Fulbe ne se conforment pas toujours à cette règle car, lors de leurs voyages à l'extérieur du pays, ils mangent dans des lieux de restauration collective. Ils ne sont pas tenus selon eux de respecter le *yaage* puisqu'ils sont uniquement en présence d'étrangers. L'acte d'accusation de transgression du *yaage* permet à Demba de renouveler l'infériorité statutaire de ce *diimaajo* en le privant d'une volonté et d'une capacité à s'auto-discipliner. De tels discours ne sont pas rares à Mopti. En faisant appel à leur mémoire commune, les Fulbe réitèrent leurs relations hiérarchiques. Et au sein de ce rapport, ils peuvent perpétuer l'image qu'ils veulent donner d'eux-mêmes à autrui, celle de « vrais Fulbe »<sup>26</sup> ou de nobles vertueux.

## La virilité au prisme de la féminité

- 25 Afin d'apprécier le caractère viril de la conduite des jeunes transhumants dans le souvenir de Mohammed, il est nécessaire d'appréhender les représentations masculines du genre féminin. L'articulation de la masculinité et de la féminité à un système d'oppositions binaires identifiant les genres est bien connue en Afrique de l'Ouest (Journet 1985 ; Echard 1988 ; Héritier 1996, 2010 ; Bourdieu 1998). Si ce langage dualiste et hiérarchisé rend intelligible différents niveaux de la réalité sociale, il ne rend pas nécessairement compte de la complexité dont les hommes et les femmes « habitent » émotionnellement, corporellement et socialement les normes des genres (Abu-Lughod 2008 ; Mahmood 2009).
- 26 Dans cette société patrilinéaire et virilocale, c'est dans la matière même du corps que s'enracine la différenciation des genres. À l'instar des hommes, les femmes sont soumises à des rythmes biologiques qui induisent une distinction de leurs attributs physiques, psychologiques et comportementaux. Comme le mentionne à juste titre N.-C. Mathieu (1973), « si les deux sexes sont biologiques, l'un des sexes est plus naturel que l'autre ». Le corps féminin en raison de ses capacités génésiques rapproche les femmes d'un état de nature méconnu des hommes. Cela peut expliquer pourquoi les jeunes pâtres ont choisi d'humilier la jeune fille par un pet. Si les femmes n'ont aucune emprise sur les substances qui s'échappent de leur corps, notamment le sang, comment pourraient-elles en avoir sur leurs gaz ? Leur plaisanterie traduit en actes le discours hégémonique et androcentré sur le genre féminin. Elle tourne en dérision la faiblesse foncière de leur corps et leur soumission à leur « nature ». Dans cette perspective, les pâtres mettent en scène une virilité qui se veut affranchie de cette intériorité. Ils font du corps un instrument privilégié de significations et un outil nécessaire à la reproduction de l'inégalité des genres. En s'octroyant une maîtrise de leur organisme, ces jeunes garçons se dotent d'une plus grande autonomie de soi.

- 27 Bien que les capacités reproductives féminines soient socialement valorisées, elles fondent l'infériorité physique et morale des femmes. Les menstruations, la sexualité et la grossesse les éloignent pour les hommes d'un idéal socio-comportemental d'autonomie. Les termes vernaculaires désignant respectivement les genres sont à cet égard significatifs. Le terme homme « *gorko* » a pour racine « *wor* » se rapportant, selon M. Djingui (1993), à deux qualités masculines, le courage et la virilité. Provenant de la racine « *rew* », le terme femme « *debbo* » signifie celle qui est « soumise » ou qui « suit » le sexe opposé. Cette dépendance tant biologique que socio-économique est légitimée par des stéréotypes relevant d'une construction idéologique des genres. Étant donné les mouvements humoraux qui l'agitent, la femme est perçue par les hommes comme un être se caractérisant par une inconstance émotionnelle<sup>27</sup>. Sa recherche de sécurité financière, son goût prononcé pour les biens matériels<sup>28</sup> et les signes ostentatoires de richesse alimentent des rivalités et conflits au sein des alliances monogames ou polygames. Par sa malignité, son inanité et ses ruses, la femme apparaît ainsi plus encline à mettre en péril l'ordre social.
- 28 Cet archétype de la féminité naturalise et concède aux genres une capacité différentielle de gouvernance de soi. L'homme semble détenir de part son sexe une aptitude à l'exercice de qualités morales attendues de tout Pullo, alors qu'une femme naît sans cette disposition. Elle n'acquiert un comportement honorable qu'avec le temps et, pour cela, elle doit se soumettre, dès son plus jeune âge, à une discipline de soi assidue sous la surveillance vigilante des aîné(e)s. En comparaison à l'homme, une femme atteint ainsi difficilement un même degré de vertus. L'assignation d'une divergence genrée dans l'affirmation de soi doit être resituée en contexte afin de voir ses discours, ses comportements, ses gestes et ses logiques. Les crises du lien conjugal représentent un contexte ordinaire mais pertinent pour observer comment une même valeur est réinterprétée et pratiquée différemment par les hommes et les femmes. Prenons l'exemple de Seydou, éleveur et propriétaire d'un petit commerce âgé d'une cinquantaine d'années, et de sa femme Fatimata mère de quatre enfants. Fatimata reproche à son époux de ne pas lui donner assez d'argent pour subvenir aux besoins de sa famille. Elle refuse depuis plus de dix jours de partager sa couche<sup>29</sup>, elle ne lui adresse plus la parole, évite de le regarder et de se trouver en sa présence. Seydou feint une entente cordiale, il s'enquiert chaque jour de son bien-être et de celui de ses enfants. Il a tenté à plusieurs reprises de converser calmement avec elle pour apaiser sa colère, de la raisonner mais ses efforts restèrent vains. Ces époux exercent un contrôle verbal et gestuel de leurs émotions dénotant une certaine réserve, « *munyal* »<sup>30</sup>.
- 29 Pour Fatimata, elle a du *munyal* dans le sens où elle ne provoque pas de disputes et ne se plaint pas de son époux auprès des autres membres de la famille. Bien qu'elle ait rompu le dialogue, elle remplit ses devoirs d'épouse en s'occupant de son foyer. Son comportement serait selon elle critiquable si elle dénigrait publiquement son mari, si elle refusait d'effectuer les tâches domestiques ou si elle avait fui le foyer conjugal. Fatimata adopte une attitude d'évitement pour exprimer du *munyal*. Elle fuit le regard de son mari dans ses déplacements, baisse les yeux ou regarde sur le côté lorsqu'il a pris l'initiative de lui parler. Ces postures corporelles traduisent un repli sur soi, elles établissent une distance proxémique ce qui lui permet d'éviter tout contact corporel. Son mutisme l'empêche d'avoir des propos véhéments et la préserve d'éventuelles accusations qui mettraient en cause ses qualités d'épouse. En se désintéressant

volontairement de son époux, elle espère parvenir à le faire céder et à atteindre son objectif.

30 Les intentionnalités et les modes d'action de Seydou sont représentatifs de la virilité. Il manifeste du *munyal* en conservant une humeur égale, il donne l'impression que la faiblesse lui est étrangère en se montrant corporellement inexpressif, en ne se plaignant pas et en conservant avec elle une retenue. En niant d'être affecté par son attitude, il conserve sur elle son autorité statutaire. Puis, Seydou refuse d'adopter un comportement marquant un évitement envers son épouse. Dans une telle situation, si un homme exprimait gestuellement et verbalement sa douleur, si ses conduites corporelles étaient effacées, il se soumettrait aux moqueries des autres hommes mais également des femmes. Il perdrait leur respect et se ridiculiserait publiquement en affichant sa subordination envers sa femme. Enfin, si en anthropologie la virilité et la violence ont tendance à être associées du fait de la domination masculine ou de la régulation des rapports entre les genres selon une logique de l'honneur (Peristiany 1965 ; Bourdieu 1972 ; Pitt-Rivers 1983 ; Héritier 2005), le recours à la force physique ne va pas comme allant de soi pour les Fulbe. Pour Seydou, il lui serait préjudiciable, car il fournirait à sa femme une excuse légitime pour quitter le foyer ou divorcer. La violence n'endiguerait pas alors le conflit mais l'aggraverait en impliquant les membres des deux familles. D'une manière générale, les actes de violence sont assimilés par certains hommes à une utilisation déshonorante de leur supériorité statutaire et à une preuve d'incontrôle de soi. Pour d'autres, le motif et le contexte<sup>31</sup> où la violence s'exerce sont déterminants. Mais quelque soit le cas de figure, les hommes s'accordent à dire que les actes de violence doivent se réaliser à l'abri des regards indiscrets afin qu'ils ne s'exposent pas à la désapprobation de leurs pairs.

31 Nous avons évoqué auparavant la crainte des hommes de montrer ou de se retrouver par contingence dans un état de faiblesse. Cette tension au sein du couple de Seydou et de Fatimata illustre l'un de ses aspects à travers la précarité économique. La virilité d'un homme est reflétée par la dépendance socio-économique de sa femme. La réalisation de tâches cantonnées à la sphère domestique<sup>32</sup> a été et demeure encore à l'heure actuelle un signe de la prospérité financière du foyer. Elle participe à la respectabilité et à l'honorabilité d'un homme. De part la supériorité de leur statut, les hommes ressentent un fort sentiment de honte<sup>33</sup> et de crainte à l'idée de faillir à leurs responsabilités. Leur genre ne suffit pas à lui seul à justifier leur préséance mais ils doivent apporter des preuves de la légitimité de leur supériorité statutaire. Il n'est guère étonnant dès lors que dans leurs discours ils tendent à occulter les apports pécuniaires féminins. Cette dissimulation les prémunit de reconnaître publiquement leur faiblesse et leur incapacité à subvenir convenablement aux besoins de leur famille. La pauvreté est pour eux *yaage*, le manque d'argent selon Alassane (51 ans) le conduit à rechercher n'importe quel travail ce qui le rend semblable à un *diimaajo* :

« La pauvreté tue un homme, les Fulbe sont devenus des *Riimaybe*, avant j'avais du bétail et aujourd'hui je n'ai rien, je marche dans la ville comme si j'allais me vendre pour acheter de la nourriture et des vêtements à mes enfants. »

32 L'augmentation du coût de la vie, l'émergence d'une société de consommation sur le modèle occidental, la scolarisation prolongée des enfants rendent en ville les revenus du mari insuffisants et les gains de la femme indispensables<sup>34</sup> pour pourvoir aux besoins familiaux. Ces dynamiques socio-économiques contribuent à une évolution intergénérationnelle des rôles féminins et masculins mais aussi à une resignification du *yaage*. Les contraintes contextuelles sont telles que certains hommes, âgés d'une



trentaine d'années, n'associent plus les activités féminines à l'extérieur du foyer à un manquement aux normes. Ils y voient seulement la nécessité d'un revenu supplémentaire. Malgré cela, les épouses qui exercent une activité rémunérée<sup>35</sup> ne se vantent guère de leur revenu auprès de leur mari ou des autres hommes. Elles préservent l'honneur et la noblesse de leur époux. Lorsqu'il s'agit de défendre la position sociale d'une famille, de préserver sa respectabilité et son prestige vis-à-vis de la communauté, hommes et femmes en sont les égaux protecteurs.

## La conquête amoureuse : virilité exposée et virilité conquérante

- 33 En liant une symbolique corporelle, des affects et un corpus gestuel singulier, la conquête amoureuse et la sexualité produisent des discours et des actes performatifs corporels sur le genre. Elles prolongent le questionnement introduit dans notre préambule sur l'autonomisation de soi dans la quête d'indépendance et le rôle du *yaage* dans la distanciation des normes. Selon la norme de gouvernance de soi, le sentiment amoureux ne doit pas être dévoilé. L'inclination du cœur est perceptible dans le silence, dans la furtivité des échanges de regards ou dans le frôlement du corps. Hommes et femmes veillent à ne rien laisser transparaître de leurs sentiments, excepté dans l'intimité d'un lieu isolé ou de la chambre conjugale. Les démonstrations gestuelles ou verbales d'amour témoignent d'une dépendance affective qui met en péril les individus si l'une des personnes ne partage pas le même attachement ou si elle est malintentionnée. La dissimulation de ce sentiment s'insère pour les hommes dans une logique de protection de l'honneur « *darja* ». En affichant une fierté emprunte d'indifférence, il se défend de la honte d'être éconduit par la femme convoitée. Et conjointement, en feignant le détachement, il peut éveiller son intérêt et conquérir son cœur. Cette crainte de l'humiliation explicite la réaction des jeunes adolescents dans le récit. Malgré leur attirance pour la jeune fille, ils ne se sont pas ouvertement déclarés de peur d'essuyer un refus et l'ont contrainte à choisir un prétendant.
- 34 Bien que ce sentiment d'appréhension soit partagé par l'autre sexe, le comportement féminin relève davantage de la pudeur « *semteende* ». Si une jeune fille manifeste un intérêt pour un garçon, elle sera soupçonnée par les hommes et les femmes d'avoir des relations sexuelles en dehors du cadre de l'alliance et donc une conduite socialement condamnable<sup>36</sup>. En matière de séduction et de sexualité, la droiture morale, émotionnelle et comportementale est évaluée par la pudeur et l'abstinence sexuelle, puis dans le cadre conjugal par la réserve<sup>37</sup>, l'obéissance et la fidélité envers l'autre sexe. L'association de la pudeur à la féminité s'enracine dans les connotations négatives de sa sexualité. Dans les représentations masculines, la sexualité féminine est intrinsèquement anormale<sup>38</sup>. Elle défie l'ordre social et l'ordre du monde si elle n'est pas régulée par une domination masculine. La pudeur « *semteende* », soutenue par le « *yaage* », inscrit dans la matérialité du corps, dans ses substances et ses usages, l'infériorité des femmes qui va soutenir l'institutionnalisation de l'inégalité des genres.
- 35 La fierté ou l'honneur « *darja* » confère une intelligibilité et une empreinte émotionnelle particulière aux relations entre hommes et femmes. Elle structure leurs modalités d'action, d'expression des émotions et leurs pratiques langagières. Elle les conduit à élaborer divers stratagèmes pour séduire une femme ou se venger quand ils sont éconduits. Lors de moments privilégiés de convivialité masculine, les ruses



déployées pour charmer l'autre sexe sont parfois contées. Qu'elles soient réelles ou inventées pour se mettre en valeur ou flatter l'auditoire, elles rendent hommage aux hommes qui défendent leur virilité. Pasteur âgé de 74 ans, Ibrahim relate qu'à la fleur de l'âge il s'était épris d'une jeune femme d'une grande beauté. Cette dernière se réjouissait de son attention et acceptait ses cadeaux. Un soir convenu, ils se retrouvèrent seuls et alors qu'il tentait un rapprochement un bruit de pas se fit entendre. À l'approche malencontreuse d'une tierce personne, elle déclara à voix haute pour être entendue qu'il ne lui inspirait aucun sentiment et qu'elle serait avilie de se lier à un homme sans fortune. Décontenancé et humilié, Ibrahim partit en silence. Le lendemain, il se procura un filtre magique<sup>39</sup> et parvint avec le concours d'un ami à lui faire ingérer. Le soir même, celle-ci se présenta entièrement nue à sa porte en lui clamant son amour. À sa vue, Ibrahim la traita de folle et lui demanda de s'en aller. Rejetée et désespérée, la jeune femme se précipita dans un puits. Dans cette vengeance comme dans le souvenir de Mohammed, la préservation de l'honneur masculin sollicite l'imaginaire du corps féminin et requiert une transgression de la norme. Elle réitère la proximité de l'état de « nature » de la femme à travers l'exposition publique de sa nudité. Comme l'acte de péter, le dévoilement des charmes naturels traduit un manquement aux valeurs de honte « *yaage* » et de pudeur « *semteende* ». Il révèle son incapacité à s'auto-contraindre sans une intervention des normes sociales. Dans ces discours et ces actes masculins, le sexe physique n'apparaît pas en lui-même un signe de virilité. C'est dans les modalités de la relation au corps et au genre féminin que la virilité se définit et déploie ses expressions.

- 36 Le cas de l'adultère éclaire sous un autre angle ce rapport entre l'autorité exercée par la norme sur l'individu et sa capacité d'agir. Comme le remarquent P. Riesman (1974, 1990) et D. Kintz (1988), une distinction peut être faite entre ressentir de la honte et agir honteusement. La valeur heuristique de cette distinction, souvent sous-estimée dans la littérature ethnologique sur les Fulbe, est d'attirer l'attention sur le fait que la honte n'a d'existence que dans le regard de l'autre et par réciprocité dans le regard que l'individu a de lui-même. Les manquements au *yaage* ne produisent pas un sentiment de honte si l'individu n'est pas confronté au jugement d'une tierce personne<sup>40</sup>. Rappelons-nous que Mohammed a ressenti de la honte seulement quand la grand-mère a publiquement dénoncé la malhonnêteté de son acte, et que les Fulbe éprouvent un sentiment analogue lorsqu'ils sont surpris par une connaissance en train de se nourrir dans un espace inapproprié. De même, il convient de différencier le sentiment de honte et celui de culpabilité (Strathern 1975 ; Rosaldo 1983). Il n'induit nullement une autoréflexivité critique et une prise de responsabilité conduisant à éprouver de la culpabilité suite à la réalisation d'un acte irrespectueux des valeurs et des normes.
- 37 Dans cette perspective, l'adultère n'apparaît pas honteux en lui-même, mais il le devient s'il est divulgué à l'un des conjoints, au lignage ou à la communauté. L'individu ressent alors de la honte puisque sa vulnérabilité et son incapacité à contrôler son instinct sexuel sont connues du groupe. La subversion des codes sans encourir l'opprobre de la société requiert certaines précautions. Les hommes s'accordent à dire que la situation la plus favorable pour les relations extraconjugales est que la jeune fille ou la femme réside dans des bourgs limitrophes (notamment Sévaré) ou dans un quartier différent de leur lieu de résidence. À l'instar des femmes, les hommes n'ont pas à formuler d'excuses pour justifier leur absence du foyer puisqu'ils circulent librement dans les espaces privés et publics. Il est enfin préférable que l'adultère ait lieu la nuit car durant la journée des regards inquisiteurs pourraient être à l'origine de rumeurs et

compromettre la réputation masculine. Les conquêtes amoureuses témoignent du processus d'assentiment ou de distanciation des normes régulant la vie des hommes. Dans les relations extraconjugales, les hommes déjouent les normes et s'élèvent socialement en affichant leur indépendance, entendue ici comme une volonté affranchie des contraintes et une autonomie procédurale. Comme l'énonce avec humour Aadamu (69 ans), « Dieu nous a donné deux yeux, si on ne voit plus d'un œil, il nous reste l'autre ; il nous a donné deux oreilles et on peut toujours entendre avec une seule oreille, Dieu nous a donné deux narines, si l'une est bouchée il nous reste l'autre, il nous a donné deux femmes, si l'une n'est pas une bonne épouse, on va chez l'autre » ou il va chez sa maîtresse. Malgré la prégnance des idéaux sociaux, les comportements masculins ne sont pas ainsi tenus de s'y conformer, s'ils ne produisent pas des actes corporels performatifs visibles, soumis à l'appréciation des membres de la communauté. Mais lorsque les hommes y adhèrent librement, ils sont jugés d'autant plus remarquables et honorables.

- 38 Si la sexualité masculine représente un outil de faire-valoir de la virilité, elle interroge le positionnement des femmes à son égard. Dans leurs discours, les femmes contestent la polygamie et le comportement sexuel licencieux de certains hommes. Dans les faits cependant elles sont davantage préoccupées à défendre leur statut en déployant certaines stratégies. Sur les étals du marché ou auprès des vendeurs ambulants de pharmacopées africaines ou étrangères, les femmes se procurent des pommades, des huiles ou des pilules. Cette gamme de « remèdes » a pour fonction de produire de « l'eau de sexe » féminine, de « resserrer le vagin » ou de favoriser l'érection. Le recours à de tels procédés est un fait ancien puisque les Moodibaabe et certains Fulbe en dispensaient et le font encore aujourd'hui<sup>41</sup>. Il a pris cependant une dimension singulière dans le contexte urbain actuel avec une diversification des produits proposés et une banalisation de leur usage. Il ne procède pas d'une recherche d'épanouissement sexuel mais obéit à une logique de contrôle de la sexualité du couple par un maniement des normes de la virilité. Pour les femmes, la jouissance masculine est une condition *sine qua non* de la félicité de leur ménage, car au cas où elles ne parviennent pas à satisfaire sexuellement leur mari, elles encourent le risque d'être délaissées au profit d'une coépouse ou d'une maîtresse. Afin de conserver ses faveurs ou pour le détourner de sa ou ses maîtresses, elles ingèrent ou appliquent dans leurs vagins ces « remèdes » et/ou lui font absorber à son insu un stimulant sexuel. L'humidification des parois vaginales attestant de leur plaisir, elles flattent la puissance sexuelle de leur mari et lui renouvellent par extension leur vœu de fidélité<sup>42</sup>. Pour les hommes, leur érection témoigne de la constance de leur sentiment amoureux et de la stabilité de leur couple. La manipulation des représentations de la virilité par les femmes leur permet d'exercer une forme de contre-pouvoir. Mais elle collabore également à la reproduction de l'inégalité des genres et de la domination masculine.

39 \*

## Des masculinités

- 40 Le modèle de l'être et du corps viril s'élabore pour les hommes fulbe sur une discipline de soi fondée sur des valeurs et des normes, sur une régulation du corps et sur des conduites corporelles qui caractérisent leur genre. La formation et la production de l'identité de genre leur apparaissent comme un processus sans-cesse construit et

redéfini selon les âges, les trajectoires de vie des individus et au gré des situations. En accordant une valeur à l'acquisition de connaissances procédurales relatives au pastoralisme et à l'engagement du corps dans les espaces des transhumances, les hommes inscrivent leurs représentations de la virilité dans un ordre générationnel. En se référant à ce mode d'intériorisation et d'incorporation d'une identité dans un environnement donné, ils corrélient le genre à une morphologie et à des aptitudes corporelles singulières, ainsi qu'à des mises en jeu du corps qui vont produire des représentations et des usages de soi particuliers. Ces rapports tendent à montrer qu'en plus de leur inscription générationnelle, la physicalité du corps et les pratiques corporelles liées à une identité de genre diffèrent selon le mode de vie et l'espace habité par les hommes.

- 41 Ces interrelations ont permis d'esquisser un début de questionnement qui nous engage à articuler une étude du genre à une édification pratique du sujet (Mauss 1999 ; Csordas 1994 ; Warnier 1999). Les représentations des aînés concernant leur corporéité, les transformations morphologiques du « corps » de la jeunesse citadine sous l'influence de l'environnement naturel et social urbain, leur production de nouvelles « techniques de soi » invitent à redonner au sujet l'épaisseur de son corps. Une ethnographie des pratiques corporelles se démarquerait de certaines approches anthropologiques adoptées dans la littérature sur les Fulbe, qui privilégient le discursif et les représentations plutôt que les habitudes incorporées et les usages du corps. Elle permettrait d'appréhender l'identité de genre comme une construction pratique et sociale, plurielle et subjective, puis d'en saisir les différents modes de rapport à soi.
- 42 Malgré la prégnance dans les discours masculins des valeurs, des normes, des règles régulant leurs conduites, leurs actes corporels performatifs ont, en revanche, démontré l'existence d'une affirmation de soi par une autonomie procédurale. Comme nous l'avons vu pour l'émission du pet, l'acte de se nourrir en public ou la sexualité, il existe des inadéquations entre les représentations de soi et les pratiques corporelles. Elles ont introduit une réflexion sur le travail exercé par les normes sur le sujet et son corps comme sur son autonomie et ses capacités d'action. La notion d'autonomie a une double acceptation pour les Fulbe. Par une adhésion aux valeurs et aux normes, les hommes en s'auto-contrainquant deviennent plus indépendants vis-à-vis des impératifs biologiques, des états émotionnels mais aussi dans leurs rapports aux autres. Dans leurs actes de distanciation des règles sociales, ils affichent une autre capacité d'action et une volonté qui se veulent libérées de l'autorité des normes. Si l'autonomie procédurale décrite ici ne conteste pas les normes mais tend à les pérenniser, la prise en considération d'actes de résistance par les jeunes hommes, à la lumière de leurs intentionnalités et de leurs capacités d'action, la reformulerait et la conceptualiserait. De même, en les resituant dans les contextes socio-économiques actuels, elles révéleraient les contraintes exercées par le cadre social sur leurs modes de subjectivation.
- 43 Resituée et saisie dans les relations à soi et aux autres, la masculinité donne lieu à des mises en scène de soi et du corps multiples, mettant en paroles et en actes l'inégalité des genres, une appartenance statutaire, un positionnement dans l'espace social... Les modalités de leurs expressions acquièrent un sens et une efficience dans le rapport à l'autre et dans les images que les Fulbe veulent se donner d'eux-mêmes. Comme les hommes s'octroient une plus grande autonomie procédurale que les femmes, il faudrait confronter leurs discours et leurs pratiques corporelles respectifs, puis analyser les

divergences existantes dans les processus de régulation de leurs conduites. Leurs rapports à autrui ont également mis en évidence leur évitement à exposer leur faiblesse, leur vulnérabilité. Cette notion de « faiblesse » nous semble pertinente dans la mesure où elle expliciterait les négociations actuelles qui se jouent dans l'espace urbain quant à l'évolution des statuts et des rôles des hommes et des femmes. Elle préciserait et approfondirait enfin une interrogation sur les figures des « exclus de la virilité » (telles que le pauvre, le vagabond...) en ville et les redéfinitions statutaires des Fulbe dans leurs rapports aux catégories socioprofessionnelles du *pulaaku* (communauté peule) dont certains membres connaissent aujourd'hui des ascensions socio-économiques.

---

## BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, L.

2008 – *Sentiments voilés*, Paris, Éditions du Seuil (« Les empêcheurs de penser en rond »).

AMSELLE, J.-L.

1987 – « L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peuls du Wasolon », *Annales en Sciences Sociales*, 2 : 465-489.

ANSELIN, A.

1981 – *La question peule*, Paris, Karthala.

AZARYA, V.

1978 – *Aristocrats Facing Change, the Fulbe of Nigeria, Guinea, Cameroon*, Chicago, University of Chicago Press.

AZARYA, V., BREEDVELD, A., DE BRUIJN, M. & VAN DIJK, H.

1999 – *Pastoralists Under Pressure ? Fulbe Societies Confronting Change in West Africa*, Leiden, Boston & Koln Brill.

BENOÎT, M.

1979 – *Le chemin des Peuls du Boobola*, Paris, Travaux et document de l'ORSTOM.

BIERSCHENK, T. & LE MEUR, P.-Y.

1997 – *Trajectoires peules au Bénin*, Paris, Karthala.

BOESEN, E.

1999 – « Pulaaku, sur la foulanté », in R. BOTTE, J. BOUTRAIS & J. SCHMITZ (dir.), *Figures peules*, Paris, Karthala : 83-97.

BONFIGLIOLI, M.-A.

1984 – *Bonheur et souffrance chez les peuls nomades*, Paris, Edicef (« collection textes et civilisation »).

1988 – *DuDal, histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de WodaaBe du Niger*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BOTTE, R.

1994 – « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 109-136.

BOTTE, R., BOUTRAIS, J. & SCHMITZ, J.

1999 – *Figures peules*, Paris, Karthala.

BOTTE, R. & SCHMITZ, J. (DIR.)

1994 – « L'archipel peul », numéro spécial, *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135.

BOUHDIBA, A.

1975 – *La sexualité en Islam*, Paris, PUF.

BOURDIEU, P.

1972 – *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.

1998 – *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

BOUTRAIS, J.

1994 – « Les Foulbé de l'Adamoua et l'élevage : de l'idéologie pastorale à la pluri-activité », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 175-196.

2002 – « Lait et produits laitiers en Adamaoua, Peuls buveurs de lait, Peules vendeuses de lait », in C. RAIMOND, I. DE GARINE & O. LANGLOIS (dir.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, Éditions de l'IRD : 413-434.

BOVIN, M.

2001 – *Nomads who Cultivate Beauty, Wodaabe Dances and Visual Arts in Niger*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.

BRACKENBURY, E.-A.

1924a – « Notes on the Bororo Fulbe or Nomad Cattle Fulani, part I », *Journal of the Royal African Society*, 23 (91) : 208-217.

1924b – « Notes on the Bororo Fulbe or Nomad Cattle Fulani, part II », *Journal of the Royal African Society*, 23 (92) : 271-277.

DE BRUIJN, M.

2000 – « Rapports interethniques et identité, l'exemple des pasteurs peuls et des cultivateurs hummbeebe au Mali central », in Y. DIALLO & G. SCHLEE (dir.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, Paris, Karthala : 15-36.

DE BRUIJN, M. & BREEDVELD, A.

1996 – « L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de *pulaaku* », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 : 791-821.

DE BRUIJN, M. & VAN DIJK, H.

1995 – *Arid Ways : Cultural Understanding of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali*, Amsterdam, Thela publishers.

1997 – *Peuls et Mandingues, dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala.

DE BRUIJN, M. & PELCKMANS, L.

2005 – « Facing Dilemmas : Former Fulbe Slaves in Modern Mali », *Canadian Journal of African Studies*, 39 (1) : 69-95.

CALAME-GRIAULE, G.

1983 – *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.

CSORDAS, T. J.

1994 – *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

DALIL, A.-O.

1988 – « Le soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbe du Diamare », in N. ECHARD (dir.), *Les relations hommes/femmes dans le bassin du lac Tchad*, Actes du IV<sup>e</sup> colloque Mega-Tchad, Paris, Édition Orstorm : 203-224.

DELAFOSSÉ, M.

1972 [1912] – *Haut Sénégal-Niger*, Paris, Maisonneuve & Larose.

DIALLO, Y. & SCHLEE, G.

2000 – *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, Paris, Karthala.

VAN DIJK, H. & DE BRUIJN, M.

1994 – « Drought and Coping Strategies in Fulbe Society in the Haayre : A Historical Perspective », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 85-108.

DJINGUI, M.

1993 – « Mariage et images du mariage chez les Peuls », in J. BOUTRAIS & H. ADALA (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua, Cameroun*, Actes du colloque de Ngaoundéré, 14-16 janvier 1992, Paris, Éditions IRD-Orstorm : 187-195.

DOGNIN, R.

1975 – « Sur trois ressorts du comportement peul », in T. MONOD (ed.), *Pastoralism in Tropical Africa*, London, Oxford University Press : 298-321.

DUPIRE, M.

1962 – « Des nomades et leur bétail », *L'Homme*, 1 (2) : 22-39.

1970 – *Organisation sociale des Peuls*, Paris, Plon.

1996 [1962] – *Peuls nomades. Étude descriptive des WoDaabe du Sahel nigérien*, Paris, Karthala.

ECHARD, N. (DIR.)

1988 – *Les relations hommes/femmes dans le bassin du lac Tchad*, Actes du IV<sup>e</sup> colloque Mega-Tchad, Paris, Éditions Orstom.

EGUCHI, P. & AZARYA, V.

1993 – « Unité et diversité du monde peul », *Senri Ethnological Studies*, 15.

ELIAS, N.

1973 – *La civilisation des mœurs*, Paris, Agora Pocket.

1975 – *La dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion.

EPELBOIN, A.

1981-1982 – « Selles et urines chez les Fulbe Bande du Sénégal oriental : un aspect particulier de l'ethnomédecine », *Cahiers de l'Orstom*, XVIII (4) : 515-530.

FASSIN, D. & MEMMI, D.

2004 – *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'EHESS.

FOUCAULT, M.

1984 – *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard.

2004 – *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard.

FRIAS, A.

2000 – « Corps et déchets : les imaginaires sensibles », in C. FINTZ (dir.), *Les images du corps*, t. 2, Paris, l'Harmattan : 257-287.

GAIGNEBET, C. & PERIER, M.-C.

2002 – « L'homme et l'excretum », in J. POIRIER (dir.), *Histoire des mœurs*, vol. 1, Paris, Folio (« Histoire ») : 831-879.

GUTMANN, M.-C.

1997 – « Trafficking in Men : The Anthropology of Masculinity », *Annual Review of Anthropology*, 26 : 385-409.

HARDUNG, C.

1998 – « Exclusion sociale et distance voulue : des rapports entre les GannunkeeBe et les FulBe », in E. BOESEN, C. HARDUNG & R. KUBA (dir.), *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine*, Paris, l'Harmattan : 203-221.

2002 – « Everyday Life of Slaves in Northern Dahomey : The Process of Remembering », *Journal of African Cultural Studies*, 15 (1) : 35-44.

HÉRITIER, F.

1996 – *Masculin-Féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

2005 – *De la violence I*, Paris, Odile Jacob.

2010 – *Retour aux sources*, Paris, Éditions Galilée.

JOURNET, O.

1985 – « Maternité et ordre social », in N.-C. MATHIEU (dir.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions de l'EHESS (« Cahiers de l'Homme. Ethnologie, géographie, linguistique XXIV ») : 17-36.

KINTZ, D.

1988 – « De l'art peul de l'adultère », *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, « L'ethnologue et son terrain », t. 1 : 119-143.

LABATUT, R.

1974 – *Chants de vie et de beauté peuls*, Paris, Publications Orientalistes de France.

LAM, A.-M.

1993 – *De l'origine égyptienne des Peuls*, Paris, Présence Africaine.

LASSIBILLE, M.

2008 – « Stratégie chorégraphique. L'exercice politique de la danse chez les Peuls WodaaBe du Niger », *Journal des anthropologues*, 112-113 : 155-182.

LAURENT, P.-J.

2010 – *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant.

LIPOVETSKY, G.

1997 – *La troisième femme*, Paris, Gallimard.

LONCKE, S.

2002 – *Lignages et lignes de chant chez les Peuls WodaBe du Niger*, Thèse de doctorat, Paris, Institut national des langues et civilisations orientales.

MAHMOOD, S.

2009 – *Politique de la pitié. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La découverte.



MATHIEU, N.-C.

1973 – « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme*, 13 (3) : 101-113.

MAUSS, M.

1999 [1950] – *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

MOHAMMADOU, E.

1979 – *Ray ou Reybouba, traditions historiques des Fulbe de l'Hadama*, Paris, Éditions du CNRS.

MONTEIL, C.

1950 [1915] – « Réflexions sur le problème des Peul », *Journal de la Société des Africanistes*, 20 (2) : 155-191.

OGAWA, R.

1980 – « Bodilessness and Incongruity : Body Image and its Social Dynamics Among Fulbe of Senegal », *Ethnological Studies*, 27 : 241-258.

PERISTIANY, J.

1965 – *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson.

PITT-RIVERS, J.

1983 – *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Sycomore.

REED, L.-N.

1932 – « Notes on Some Fulani Tribes and Customs », *Africa*, 5 : 422-455.

REGIS, H. A.

2003 – *Fulbe Voices. Marriage, Islam, and Medecine in Northern Cameroon*, Boulder, Westview Case Studies in Anthropology.

RIESMAN, P.

1971 – « Defying Official Morality : The Example of Man's Quest for Woman Among the Fulani », *Cahiers d'Études africaines*, XI (4), 44 : 602-613.

1974 – *Société et liberté chez les Peuls Djelgôbé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Paris, Mouton.

1990 – « The Formation of Personality in Fulani Ethnopsychology », in M. JACKSON & I. KARP (eds.), *Personhood and Agency, the Experience of Self and Other in African Cultures*, Washington, Uppsala Studies Cultural Anthropology Press University : 169-189.

ROSALDO, M. Z.

1983 – « The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self », *Ethos*, 11 (3) : 135-151.

SEYDOU, C.

1991 – *Bergers des mots, poésie peule du Mâssina*, Paris, Classiques africains.

STENNING, D.-J.

1959 – *Savannah Nomad's*, London, Oxford University Press.

STRATHERN, A.

1975 – « Why is Shame on the Skin ? », *Ethnology*, 14 (4) : 347-356.

TAUXIER, L.

1937 – *Mœurs et histoire des Peuls*, Paris, Payot.

THOMAS, L.-V.

1983 – « La vieillesse en Afrique noire », *Communications*, 37 : 69-87.

VEREECKE, C.

1989 – « From Pasture to Purdah », *Ethnology*, 28 (1) : 53-68.

1993 – « It is Better to Die than to Be Shamed, Cultural and Moral Dimensions of Women's Trading in an Islamic Nigerian Society », *Anthropos*, 88 : 403-417.

VIGARELLO, G.

2010 – *Les métamorphoses du gras*, Paris, Éditions du Seuil.

WARNIER, J.-P.

1999 – *Construire la culture matérielle, l'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF.

WELZER-LANG, D.

2008 – *Les hommes et le masculin*, Paris, Payot.

ZAHAN, D.

1963 – *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton.

## NOTES

1. Les Fulbe se dispersent de l'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mauritanie au Soudan) jusqu'en Afrique centrale (Gabon, République centrafricaine). Au cours de l'histoire, ils ont développé divers degrés de mobilité et ont fait preuve d'une certaine plasticité techno-économique selon leurs écosystèmes.

2. Cet archétype s'est construit au cours du XIX<sup>e</sup> siècle dans les études en anthropologie physique puis a été repris et reformulé pendant la période coloniale. Il perdure encore à l'heure actuelle dans les reportages de la presse écrite et dans les documentaires télévisuels.

3. Les chercheurs ont longtemps ignoré les Fulbe sédentarisés car ils étaient censés avoir une « culture altérée » suite à des contacts prolongés avec les sociétés environnantes et avec lesquelles ils ont contracté des alliances.

4. Dans le cadre de ma recherche doctorale (2004-2009) portant sur l'esthétique corporelle et l'identité féminine chez les Peuls de Senossa et de Mopti (CEMAF-Aix CNRS UMR 8171) puis dans celui d'un contrat de recherche postdoctoral traitant des continuités et des ruptures des habitudes alimentaires chez les Fulbe de Mopti (2010-2011) au sein de l'UMI CNRS 3189. En raison des événements politiques récents, cette enquête a été interrompue.

5. Le « pulaaku » se compose des Moodibaabe détenteurs du savoir coranique, des griots nyeenyo, des artisans (les forgerons et potiers waylube, les boisseliers lawBe, les tisserands maabo ou les travailleurs du cuir sakkeBe) comme des anciens captifs des Fulbe, les Riimaybe. L'utilisation de l'adjectif « peul » fait référence ici aux Fulbe et à ces groupes qui leur sont liés.

6. La honte est une émotion réglementant les pratiques langagières et les techniques du corps des individus lors des relations interpersonnelles, selon l'âge, le statut et l'appartenance genrée des individus.

7. Bien que les excréments constituent un des thèmes principaux des insultes dans les relations à plaisanterie, formuler l'envie ou désigner l'acte de péter relève du « yaage » et peut susciter une réprobation sociale. On en trouve un exemple dans la simulation du pet par Mohammed, au lieu d'imiter sa sonorité il a préféré dire « pan » et à la fin de

son souvenir, il conclut que quand il était jeune il était un idiot. Sa femme, présente au moment de l'entretien, ressentait du *yaage* à l'écoute de son anecdote, elle avait les yeux baissés et murmura que le fait même de la conter était *yaage*.

8. Dans notre contexte d'enquête, le terme « *tagu* » relie l'acquisition de certaines aptitudes morales et de savoir-faire à la socialisation familiale. Dans ce sens, les hommes et les femmes possèdent un « *tagu* » différent du fait de la division sexuelle des tâches, chaque catégorie socioprofessionnelle détient aussi un « *tagu* » spécifique en raison de leurs savoir-faire.

9. L'existence des joutes oratoires dans la déclamation de poèmes « *jammooje n'ai* » par les jeunes bergers est une parfaite illustration de l'importance accordée au langage (SEYDOU 1991).

10. Littéralement le terme « *hakillo* » désigne l'intelligence ; dans notre contexte d'énonciation, il peut avoir d'autres acceptations telles que la sagesse, la maturité ou l'érudition acquises par l'expérience et l'âge.

11. Ce jeu de langage tend à expliquer pourquoi les Fulbe sont à Mopti perçus par les autres populations comme des individus hypocrites et fourbes.

12. Dans un contexte différent du nôtre, cet esprit de rivalité donne lieu chez les Fulbe du Cameroun et de Guinée à une réunion, le *soro* (DOGNIN 1975 ; DALIL 1988). Au cours de cette réunion, les adolescents s'affrontent en se frappant à coups de bâton sur le torse. L'acception résignée et silencieuse de la souffrance témoigne de leur maîtrise d'eux-mêmes.

13. Les hommes âgés de 30-40 ans se plaisent à montrer aux visiteurs la présence d'ovins ou de caprins dans la cour intérieure de leur habitat. La propriété de ce cheptel assure une continuité avec les générations passées et rappelle le profond attachement qui unit les Fulbe au bétail. Elle maintient et renforce leur image de pasteurs mobiles en opposition aux pêcheurs bozo et agriculteurs bambara avec lesquels ils cohabitent.

14. En conformité avec les prescriptions musulmanes, cette période de réclusion dure quarante jours.

15. Leurs représentations de l'embonpoint et de l'obésité témoignent d'une interpénétration des représentations sanitaires et esthétiques. Outre le fait qu'ils enlaidissent le corps, ils desservent le déplacement sur de longues distances, produisent des palpitations cardiaques et gênent la respiration.

16. En plus des trois repas journaliers (petit déjeuner, déjeuner et dîner), certains enfants prennent un goûter vers les dix heures et vers les seize heures à la sortie des classes.

17. Excepté dans le cas des joueurs de football professionnels qui sont admirés par tous les hommes quelle que soit leur appartenance générationnelle.

18. Bien que les Fulbe de cette région associent pastoralisme et cultures pluviales depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, ils se différencient des agriculteurs en proclamant que ces cultures leur assurent une autonomie et ne sont pas destinées à la vente.

19. Les hommes (toutes générations confondues) évoquent fièrement l'empire de Seeku Aamadou (1818-1862) pour légitimer leur supériorité statutaire face aux « *Baleebe* » (littéralement les « Noirs ») qui désignent à Mopti les Bambara, Bella, Bozo ou Dogons.

20. L'existence d'un métissage originel a été relevée auprès de nombreux Fulbe (BRACKENBURY 1924a, b ; TAUXIER 1937 ; STENNING 1959 ; DUPIRE 1962 ; DELAFOSSE 1972 ; MONTEIL 1950 ; MOHAMMADOU 1979).

21. Selon leurs récits, le père du premier Pullo est présenté comme un disciple du Prophète où ce dernier, dans un songe, a prédit l'apparition des Fulbe et leur domination politique sur le continent africain ; ou encore le Prophète a récompensé le premier Pullo pour l'infailibilité de sa foi en promettant à ses descendants un avenir glorieux.

22. Leur singularité morphologique a très tôt attiré l'attention des chercheurs qui ont élaboré diverses théories sur leurs origines sociale et géographique. Les trois principales hypothèses énoncées leur accordent une origine non africaine, est-africaine ou nord-africaine (ANSELIN 1981 ; LAM 1993).

23. Comme le rétorque un adolescent (17 ans) : « Aujourd'hui je porte un t-shirt Nike et un jean, regarde moi avec attention, ma peau, mon nez, tout mon corps dit je suis un Pullo, c'est mon sang qui te dit que je suis un Pullo. »

24. Plus largement, ce stéréotype corporel caractérise aussi les « *Baleebe* ».

25. Nos données ethnographiques recueillies auprès des *Riimaybe* rejoignent celles de C. HARDUNG (1998) au Bénin.

26. Ce stéréotype se retrouve dans les pratiques langagières quotidiennes dans l'expression « vrai pullo ». Cette expression traduit un acte de reconnaissance chez un Pullo de la mise en pratique des vertus et ce dernier devient alors un digne représentant du *pulaaku*. Elle peut également désigner le pasteur nomade qui vit en brousse dans des conditions de vie précaires en opposition au Pullo sédentarisé (des villages ou de la ville) dont le mode de vie est pensé moins contraignant. Elle valorise alors une image idéalisée du nomade et du mode de vie pastoral.

27. On retrouve ici le symbolisme équivoque de la parole féminine commun à plusieurs sociétés ouest-africaines (ZAHAN 1963 ; CALAME-GRIAULE 1983).

28. Cet attribut féminin s'explique par le fait que les jeunes hommes, pour séduire et faire plaisir aux jeunes filles, leur offrent des cadeaux ou de l'argent. Ils suspectent souvent les jeunes filles de fréquenter ou d'avoir des relations sexuelles avec un garçon uniquement pour obtenir des biens.

29. Le refus d'une femme de se soumettre au désir de l'homme (sachant que la femme est considérée comme un « bien » personnel de son époux) est un outil fréquent de contestation de son autorité.

30. Cette valeur a diverses acceptations dans les études ethnologiques, elle désigne la patience (DOGNIN 1975), la résignation (STENNING 1959), l'endurance (VEREECKE 1989) ou la modestie (DE BRUIJN & VAN DIJK 1995).

31. L'infidélité conjugale, la désobéissance et l'insubordination sont des motifs acceptables pour frapper une femme.

32. L'économie de lait est dévalorisée en ville aussi bien par certains hommes que par certaines femmes car elle est jugée selon eux contraire à l'islam, les femmes ne devraient pas circuler pendant plusieurs heures seules dans les espaces publics. Les vendeuses de lait sont souvent accusées d'avoir des relations sexuelles contre une rémunération.

33. L'appréhension de ne pas tenir leur rôle est souvent instrumentalisée par les femmes lorsqu'elles désirent obtenir des biens matériels ou subvenir aux besoins de leurs enfants quand elles jugent que leurs époux n'y pourvoient pas de manière satisfaisante.

34. À Mopti, les femmes paient les denrées alimentaires, les fournitures scolaires et les vêtements des enfants puis les biens nécessaires à l'entretien de la maison alors que les hommes s'acquittent des frais du loyer et des factures de l'habitat.

35. Si certaines femmes exerçant une profession l'associent à une forme d'émancipation leur offrant une relative autonomie financière, d'autres la lient à la précarité et la vivent comme une contrainte.

36. D'après nos observations, les jeunes filles sont souvent accusées d'être les investigatrices de l'éveil du désir sexuel masculin comme si les jeunes garçons étaient des acteurs « passifs ». À Mopti, lorsque des adolescents sont surpris par un adulte, le discours moralisateur qui s'en suit critique davantage le comportement de la jeune fille.

37. S'il semble normal pour les hommes qu'une femme ressente du plaisir lors de l'acte sexuel, elle doit néanmoins le montrer avec retenue, car la concupiscence renvoie à l'image de la prostituée.

38. La dangerosité attribuée aux pulsions sexuelles féminines légitime la pratique de l'excision qui les canalise. Sans cette intervention, la nature émotive et irréfléchie des femmes associée à ce sexe « ouvert » augure l'adoption d'un comportement sexuel débridé. L'excision permet ainsi de dompter une sexualité autonome et de s'assurer de la soumission féminine.

39. Le recours à la magie, notamment à des incantations connues d'eux seuls, disent-ils, est souvent utilisé à ce dessein. À Mopti, les hommes font appel aux *Moodibaabe* ou à des hommes fulbe qui ont acquis certaines connaissances « magiques » au cours de leurs voyages.

40. On retrouve ici l'importance de la fonction des Nyeenyo qui veillent au maintien des valeurs et des normes comportementales. Certains n'hésitent pas en ville à rapporter les méfaits commis par les adolescents auprès des membres de leur famille afin qu'ils éprouvent du *yaage* et corrigent leurs attitudes. En ce sens, ils sont comme ils se plaisent à le dire les « gardiens du *pulaaku* ».

41. Les *Moodibaabe* et certains Fulbe réalisent des recettes à base de plantes médicinales et de lait de vache. Elles contribuent à accroître chez la femme le désir sexuel, à augmenter la fréquence des coïts ou à guérir les troubles érectiles chez l'homme. D'après nos données, elles sont utilisées depuis quatre générations et sont pratiquées en brousse, en milieu rural et urbain.

42. Pour les hommes, la fidélité de leur épouse est assurée s'ils sont de « bons » amants et s'ils pourvoient au bien-être des membres de leur foyer. À Mopti, la crainte d'être un « mauvais » amant est à l'heure actuelle un sujet de débats depuis l'introduction de films pornographiques occidentaux et sénégalais.

---

## RÉSUMÉS

Cette contribution explore la construction socio-symbolique de la masculinité et ses actes corporels performatifs lors des relations interpersonnelles chez les éleveurs et agro-pasteurs fulbe résidant dans la ville de Mopti au Mali. Si la masculinité pour les Fulbe s'élabore sur un modèle idéalisé de l'être viril et sur des caractéristiques physiques érigées en marqueurs, ce dernier est l'objet de diverses négociations selon l'inscription générationnelle des hommes. Comme le genre se construit en interaction avec l'environnement social, les représentations et les usages de soi comme leurs redéfinitions actuelles sont étudiés dans les rapports que les Fulbe entretiennent avec les groupes sociaux peuls mais également avec les femmes.

### The Tone of Fart

This paper concerns the socio-symbolic construction of masculinity and her body practices during interpersonal relationships for the Fulbe who live in Mopti in Malia. If the masculinity for Fulbe is constructed on social values, emotional control, governance of self and on physical attributes, this model has a variability of meaning according to generations of men. Like the gender has a dimensional relation, the self-presentations and his body language are studied in the relationships which Fulbe maintain with the social groups (pulaaku) but also with the women.

## INDEX

**Keywords :** Malia, Fulbe, Autonomy of Self, Body, Femininity, Identity, Masculinity, Norms, Fart

**Mots-clés :** Mali, Fulbe, autonomie de soi, corps, féminité, identité, masculinité, normes, pet

## AUTEUR

### DOROTHÉE GUILHEM

UMI « Environnement, santé, société », CNRS 3189, Faculté de médecine (secteur nord), Aix-Marseille II.